

(٤)



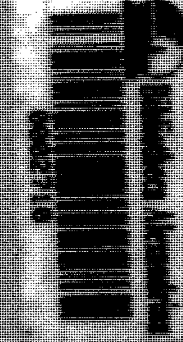
بحث

يوسف شاخت

Joseph Schacht

يصدرها مترجمو دائرة المعارف الإسلامية

إبراهيم زكي خورشيد . د. عبد الحميد يونس . حسن عثمان



دار الكتاب اللبناني بيروت

أُصُولُ الفِقْهِ

كتب دائرة المعارف الإسلامية

(٥)



بقلم

يوسف شاخت

Joseph Schacht

لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

ابراهيم خورشيد • د. عبد الحميد يونس • حسن ع

دار الكتاب اللبناني بيروت

دار الكتاب اللبناني
بيروت - لبنان
ص.ب ٣١٧٦ - برقيا (كتالبنان)
هاتف - ٢٥٧٤٧٠ - ٢٣٧٥٣٧
TELEX No 22865 K.T.L
LE BEIRUT

١٩٨١

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

وهذاهوالكتاب الخامس من كتب « دائرة المعارف الاسلامية » ، ويتناول موضوعاً من أهم الموضوعات عند المسلمين ألا وهو « أصول الفقه » كتبه علَم من أعلام المستشرقين هو الاستاذ يوسف شاخت وأثار مقاله يومها ضجة كبيرة لما ساق فيه من شبهات دأب المستشرقون غير المنصفين على ترديدها حول الإسلام وأصوله وأسانيده ، وحجية القرآن وقصة الغرانيق والناسخ والمنسوخ . وقد وفقت اللجنة حينئذٍ إذ أسندت الرد على شاخت إلى إمام من أئمة الأدب وعلَم من أعلام الأصوليين هو الاستاذ أمين الخولي رحمه الله رحمة واسعة . وتبشاء الصدف أن يكون شاخت أستاذاً

زائراً في كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) سنة ١٩٣٤ ويكون الأستاذ أمين زميلاً للاستاذ شاخت في هذه الكلية نفسها. ورد الأستاذ أمين على شاخت ردّاً موضوعيّاً مفحماً نال إعجاب جميع الدوائر ، واختصم الأستاذان علمياً ، وخشي قطب مسؤول من عملاء الأدب في ذلك الوقت على الاستاذ شاخت فحاول أن يَثني الشيخ أمين عما كتب في رده فأبى ، فسوّل له ضميره العلمي أن يطعن في ترجمتنا لمادة أصول إنقاذاً للموقف فصمدنا له ، وراجعه في ذلك الأستاذ الدكتور محمد عوض محمد رحمه اللّه وقال إن الترجمة سليمة ، فامسك هذا المسؤول غفر اللّه له .

وإن اللجنة إذ تنشر هذا الكتاب تعتز بنشره مؤمنة بأن الدين الإسلامي دين قوي لا يخشى غمز الغامزين ولا طغى الطاغين عن فهم أو سوء فهم وجدير بنا الآ نخشى هذا النشر فنكون في ذلك كالنعامة تخفي رأسها في الرمل إذا استشعرت الخطر ، وحسبنا أننا ألحقنا

بكلام شاخت الرد الحاسم المقنع .

وبعد فالاستاذ شاخت علَم من أعلام المستشرقين بحق ، ولد سنة ١٩٠٢ وتخرج في جامعتَي برتسلاَّو وليبسك ، وعين أستاذاً في جامعة فرايبورغ ثم جامعة كونسبرج وفي كلية الآداب بالجامعة المصرية سنة ١٩٣٤ ، ومحاضراً للدراسات الإسلامية في جامعة أوكسفورد سنة ١٩٤٨ ، وأستاذاً بجامعة الجزائر سنة ١٩٥٢ ، وأستاذاً في جامعة ليدن سنة ١٩٥٤ ، وأستاذاً زائراً في جامعة كولومبيا سنة ١٩٥٧ - ١٩٥٨ ، وانتخب عضواً في مجامع وجمعيات ونوادٍ علمية كثيرة منها المجمع العلمي العربي في دمشق .

وتولى مع المستشرق برونشفيك مجلة الدراسات الإسلامية ، وبرّز في دراسة التشريع الإسلامي وبيان نشأته وتطوره وأثره .

وآثار شاخت وبحوثه كثيرة يخطئها الحصر ، ومن أهمها تحقيقه لكتاب « الحيل والمخارج » للخصَّاف

وكتب له مقدمة وعلّق عليه بحواشٍ ،وكتاب «الحيل في الفقه » للقزويني مع نشر المتن مصحوباً بترجمة ألمانية ومقدمة وتعليقات ، وكتاب « المخارج في الحيل » للشيباني ، ونشر كذلك كتابين للطحاوي في الحقوق والرهون والشفعة ، كما حقق بمعاونة ماكس مايرهوف « رسالة جالينوس في الأسماء الطبية » ترجمة حنين بن إسحق ، متناً،وترجمة ألمانية مصحوبة بمقدمة وتعليقات ، « للرسالة الكاملية » لابن النفيس ، وخمس رسائل لابن بطلان البغدادي وابن رضوان المصري متناً وترجمة إنكليزية . وبوَّب شاخت أحكام الشريعة الإسلامية على المذهب الحنفي لبرجستراسر ونشر هذا التبويب ، وألّف كتاباً في نشأة الفقه في الإسلام بالإنكليزية ، وآخر في خلاصة الفقه الإسلامي ، واشترك مع بلاّويرنارد لويس في إصدار الطبعة الجديدة من المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الذي صنفه المستشرق الكبير فنسنك ، وأعد كتاب التوحيد للإمام الماتريدي متناً وترجمة إنكليزية ، وقدّم له وعلّق عليه بحواشٍ .

أما دراساته فوافرة . نشرتها أشهر المجلات العلمية ، وله باع طويل في كتابة مواد كثيرة في دائرة المعارف الإسلامية ، وتدور معظم هذه الدراسات حول الفقه الإسلامي وعلم الكلام واختلاف المذاهب ، والتشريع ، كما حقق جملة صالحة من المخطوطات .

والأستاذ أمين الخولي علَم من أعلام الأدب وأصول الدين ، وله مدرسة أدبية من تلاميذه ومحبيه هي « جماعة الأمناء » .

ولد أمين سنة ١٨٩٥ بسوشاي مركز أشمون بمحافظة المنوفية ، وتخرج في القسم العالي بمدرسة القضاء الشرعي ، وما إن تخرج فيها سنة ١٩٢٠ حتى اختير ضمن هيئة التدريس بها ، ورأس تحرير مجلتها في سنتيها الأولى والثانية ، وفي سنة ١٩٢٣ عين إماماً للمفوضية المصرية بروما ثم للمفوضية المصرية ببرلين ، ونفعه عمله في هاتين المفوضيتين فألمَّ باللغتين الإيطالية والألمانية مما ساعده على الاطلاع على بحوث

المستشرقين الألمان والطليان في الإسلاميات . وعاد إلى مصر سنة ١٩٢٧ ليدرّس بقسم التخصص في مدرسة القضاء الشرعي ، وفي العام التالي نقل الى كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) مدرساً فأستاذاً مساعداً فأستاذاً فرئيساً لقسم اللغة العربية واللغات الشرقية ، فأستاذاً للأدب المصري ثم وكيلاً لكلية الآداب . وظل في هذه الكلية حتى سنة ١٩٥٣ ، وهنالك نقل مستشاراً فنّياً لدار الكتب المصرية ، ثم عين مديراً عامّاً لإدارة الثقافة في وزارة التربية والتعليم ، وبلغ سن التقاعد سنة ١٩٥٥ ، ووافاه الأجل سنة ١٩٦٦ .

ومما يذكر للشيخ أمين أنه أنشأ هو وتلاميذه سنة ١٩٤٣ مدرسة أدبية هي « الأمناء » رسالتها الفن والحياة ، وهي تهدف إلى تحقيق أهداف فنية نظرية وعملية ، وقد أصدرت الجمعية في سبيل تحقيق هذه الأهداف « مجلة الأدب » سنة ١٩٥٦ ورأس الشيخ أمين تحريرها ، وفي سنة ١٩٦١ عين عضواً بمجمع

اللغة العربية بالقاهرة .

وانتدب الأستاذ الخولي للتدريس وإلقاء المحاضرات ، كما كلف في أثناء عمله وبعد بلوغه سن التقاعد بشهود مؤتمرات دولية ، من ذلك أنه انتدب لتدريس الأخلاق والفلسفة وتاريخ الملل والنحل بالأزهر في قسم التخصص شعبة الأخلاق والتاريخ وشعبة الوعظ في التخصص الجديدة ، وكذلك في كلية أصول الدين ، ورأس قسم اللغة العربية في معهد الدراسات العليا للمدرسين ، وحاضر في معهد الدراسات العربية العالية سنة ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨ ، وفي معهد الدراسات الإسلامية . ومثّل مصر في مؤتمر تاريخ الأديان الدولي السادس الذي انعقد في بروكسل سنة ١٩٣٦ ، وشهد مؤتمر المستشرقين الدولي بميونخ سنة ١٩٥٧ ، ومؤتمر المستشرقين بموسكو سنة ١٩٦٠ .

وللشيخ مقالات وبحوث في اللغة والأدب والبلاغة والنحو والتفسير نشرت في مجلات علمية وأدبية كثيرة .

وللأستاذ أمين في أعناقنا دَين كبير لا يسعنا إلا الاعتراف به شاكرين له علمه وفضله ، فقد كان صديقاً للجنتنا ومعيناً صادقاً علق تعليقات قيّمة على كثير من مواد دائرة المعارف الإسلامية في الأدب والفقه ، ومن أهم تعليقاته ما كتبه في مواد أصول الفقه والبلاغة والتفسير . وله كتاب في الإمام أنس بن مالك . رحمه اللّه رحمة واسعة على ما أدى للإسلام من خدمات جليلة وما أسدى إلينا من فضل نذكره فنشكره .

واللّه هو المعين

٤/ ٢/ ١٩٨٠

إبراهيم زكي خورشيد
رئيس تحرير النسخة العربية
من دائرة المعارف الإسلامية

« أصول » : جمع أصل ، يطلق هذا اللفظ على مصطلحات مختلفة أشهرها تدل على ثلاثة فروع للعلوم الإسلامية ، وهي : أصول الدين ، وأصول الحديث ، وأصول الفقه . وعلم أصول الدين مرادف لعلم الكلام ، أما علم أصول الحديث فيقصد به مصطلح الحديث وطرائقه (انظر مادة حديث) ، ويسمى علم أصول الفقه غالباً علم الأصول فقط ، وهو العلم بمبادىء الفقه الإسلامي (انظر هذه المادة) .

١ - ويعرّف علم أصول الفقه في تصنيف العلوم الإسلامية بأنه العلم بقواعد الفقه الإسلامي باعتبار أنه العلم بالأدلة التي تؤدي إلى تقرير الأحكام الشرعية . والذي يبرر وجود هذا العلم هو أن الإنسان لم يخلق عبثاً (سورة المؤمنين ، الآية

١١٧) وأنه لا يترك سدى (سورة القيامة ، الآية ٣٦) وإنما تُنظم الأحكام الشرعية أعماله جميعاً . على أنه ليس من الميسور أن يوجد حكم خاص لكل عمل شخصي ، ولهذا يعتمد على الأدلة في استنباط الأحكام الشرعية .

وتنقسم هذه الأدلة حسبما انتهى إليه الأمر إلى أربعة أنواع : الكتاب والسنة والإجماع والقياس . وفي أصول الفقه لا يهمنا كثيراً معرفة المصادر المادية للشريعة الإسلامية بقدر ما يهمنا الوقوف على الأسس الشكلية للعادات الشخصية : وعلى هذا فإن الأصول الأربعة تتضمن الشرط العام للإجماع والقياس إلى جانب المصدرين الماديين وهما الكتاب والسنة اللذين يعتبران من جهة قوّتهما الشرعية لا من جهة مادتهما . ولا يعترف بمصادر أخرى لا تقل شأناً من الناحية التاريخية عن تلك الأدلة الأربعة .

وتطور هذه المصادر التي اعترف بها وغيرها مما لم

يعترف به كان على النحو الآتي :

٢ ـ إن أول مصادر الشرع في الإسلام وأكثرها قيمة هو الكتاب : وليس هناك من شك في قطعية ثبوته وتنزهه عن الخطأ على الرغم من إمكان سعي الشيطان لتخليطه[1] (سورة الحج ، الآية ٥١ ،

---

(١) كنا ـ ولا نزال ـ نرى أن أنفس ما يقتبس عن الغرب في الدراسات الشرقية والإسلامية ، إنما هو أساليب البحث العلمي ، وطرائق النقد الدقيق الحر المنتظم : ولكنا نشهد بين الفينة والفينة ، أن تلك الأساليب ، وهاتيك الطرائق ، تلتوي وتضطرب ، بين أيدي رجال من المجلين فيهم ، فلا يكاد يصلحها إلا ملحظ دقيق قد جرى عليه المشارقة في دراستهم لتلك الشؤون ، التي هم أهلها الأولون ؛ وأولو الرأي فيها ، كما سنشهد في مواضع النظر من هذه المادة .

وكاتب مادة « أصول » في دائرة المعارف =

انظر Geshichte des Qorans Noldeke
Schwally ، جـ ١ ، ص ١٠٠) ، كما أنه

= الاسلامية ، عالم أقام في مصر قلب الشرق دهراً يغدو ويروح بين أهل العربية ؛ وأصحاب تأويل القرآن ، ودارسي الأدب . فتهيأ له من سبيل العلم بذلك ، ما عزّ على غيره ، بل إنه قام في أقوى معاهد الدراسة الأدبية الحديثة بمصر : قام في كلية الآداب ، يدرّس فقه العربية لأبنائها ، ويحدّث عن سر اللباب من كيانها ، وروح الحياة في وجودها مما لا ينكشف إلا لخاصة العارفين بها ، الذين افتقدتهم في الشرق كله فلم تجدهم ؛ ومن هنا كان أمل العلم فيه كبيراً وعتب الحق عليه في سلامة أساليب التفكير ، عتب على وزان ذلك الأمل ومقداره ، وإنه لعظيم .

يقول الأستاذ « شاخت » إن المسلمين لم يشكوا في قطعية ثبوت القرآن ، وتنزهه عن الخطأ على

ليس من شك أيضاً في أنه وصل إلينا من غير تحريف

= الرغم من إمكان سعي الشيطان لتخليطه ؛ ويستشهد لذلك بآية ٥١ ـ ٥٢ في المصحف الملكي ـ من سورة الحج ، ولا يزيد على ذلك بل يحيل على تاريخ القرآن لنولدكه . فالمسألة عنده تقررت ؛ وهو قد اطمأن إليها وساقها نتيجة نقدية مسلّمة؛ وآية الحج هي « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُوْلٍ وَلا نَبِيٍّ ، إلا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ »« فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ، ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ واللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيم» وليس موضع شهادتها لما يراه الكاتب ، إلا ما قد يذكره المفسرون في سبب نزولها من أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم لما أعرض عنه قومه ، وشاقّوه ، وخالفه أهلُ عشيرته ولم يشايعوه على ما جاء به ، تمنّى لفرط ضجره من إعراضهم ، ولحرصه وتهالكه على إسلامهم أن لا ينزل عليه ما ينفّرهم لعله يتخذ ذلك طريقاً إلى استمالتهم ، =

(انظر المصدر المذكور آنفاً ، جـ ١ ، ص ٢٦١ ؛ جـ ٢ ، ص ٩٣) على الرغم من

= واستنزالهم عن غيهم وعنادهم ، فاستمر به ما تمناه حتى نزلت عليه سورة النجم وهو في نادي قومه وذلك التمنّي في نفسه ، فأخذ يقرأها فلما بلغ قوله : « وَمَنَاةَ ٱلثَّالِثَةَ الأُخْرَى » ألقى الشيطان في أمنيته التي تمناها أي وسوس إليه بما شيعها به فسبق لسانه على سبيل السهو والغلط إلى أن قال : تلك الغرانيق العُلى ، وإنّ شفاعتهنّ لَتُرتجى ، وروى الغرانقة ؛ ولم يفطن له حتى أدركته العصمة ، فتنبه عليه ، وقيل نبهه جبريل عليه السلام ؛ أو تكلم الشيطان بذلك فأسمعه الناس ؛ فلما سجد في آخرها ، سجد معه جميع من في النادي ، وطابت نفوسهم . ـ الزمخشري جـ ٢ كشاف ص ٦٥ ط . أميرية ـ هذا ما قد يقال إنه السبب في النزول ، وقد يروى بما يخالف هذا اللفظ وينتهي في جملته إلى ما سبق . =

نسيان الرسول لعدة من آيات الكتاب (سورة البقرة الآية ١٠٠ ، سورة الأعلى ، الآية ٦ وما

= طبري جـ ١٧ ، ص ١٣١ وما بعدها بطرائق مختلفة .

تلك هي القصة ، وغاية ما يتعلق به المتعلق في القول بتخليط الشيطان ، قصة قديمة الوجود كما هي قديمة النقد تولّاها العلماء بالهدم ، منذ عهد محمد بن إسحق في القرن الثاني الهجري ، إلى عهد الأستاذ الإمام محمد عبده في القرن الرابع عشر ؛ ونالوها بصنوف مختلفة من التوهين الحاطم :

أ ـ فنقدوا سندها نقداً مرّاً ، إذ سئل عنها محمد بن إسحق (١٥٠ هـ) فقال : هذا من وضع الزنادقة ، وصنف في ذلك كتاباً (أبو حيان : البحر المحيط جـ ٦ ، ص ٣٨١) وابن إسحق نفسه قد قيل في الثقة به ما قيل ، فكيف بما يعده =

= هذا المصنف من وضع الزنادقة ! كما قال البيهقي (٤٥٨ هـ) : هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل ، ثم أخذ يتكلم في أن رواة هذه القصة مطعون فيهم ، وقد روى البخاري في صحيحه أنه صلّى اللّه عليه وسلم قرأ سورة النجم ، وسجد فيها المسلمون والمشركون الإنس والجن . وليس فيها حديث الغرانيق (نيسابوري هامش جـ ١٧ ، طبري ، ص ١٠٥) كما قال أبو حيان في تفسيره ـ الموضع السابق ـ : « وليس في الصحاح ولا في التصانيف الحديثة شيء مما ذكروه ، فوجب إطّراحه ، ولذلك نزهت كتابي عن ذكره فيه » ، وكذلك قال في توهين سند هذه الرواية القاضي عياض ، وأبو بكر بن العربي وغيرهم ، كل هذا إلى جانب أن المروي فيها مرسل ـ أي سقط من سنده من بعد التابعي ، والجمهور يتوقف عن الاحتجاج به ـ =

= وحسبنا ذلك من طرق نقد سند هذه القصة ، فالقوم كذلك :

ب ـ نقضوا منها من نواح مختلفة ، منها :

١ ـ مناقضتها القرآن من مثل قوله « وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَينَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ ، لأَخَذْنَا مِنْهُ بِاليَمِيْنِ ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ » الحاقة (٦٩) آية ٤٤ ـ ٤٦ ، وقوله « وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوْحَى » النجم (٥٣) آية ٣ ـ ٤ . والعجب أن هذه الآية في صدر السورة التي يُحكى أن التخليط كان فيها . وقوله « قُلْ مَايكونُ لي أَنْ أُبدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي ، إِنْ اتَّبعُ إلاَّ مَا يُوْحَى إِلَيَّ » يونس (١٠) آية ١٥ ، ونحو هذه الآيات ـ أبو حيان والنيسابوري في الموضعين السابقين ، وغيرهما أيضاً .

٢ ـ مناقضتها معقولات تنتهي إلى مسلّمات دينية : =

= من منافاة العصمة ، وارتفاع الثقة بالوحي وما إلى هذا مما لا أفيض فيه ، مؤثراً الانتقال إلى ضرب من نقد المتن هو أمسّ بكاتب المادة ، من حيث هو عالم عربي ، وفقيه لغوي ، وهذا الضرب هو :

٣ ـ نقدها بمناقضة اعتبارات عقلية محضة لا تتوقف على مسلّمات دينية ، ثم من تلك الاعتبارات ما هو عقلي صرف ومنها ما هو تاريخي ومنها ما هو أدبي . فالعقلي الصرف ، أنها ليست إلا خبر واحد ، وخبر الواحد لا يعارض الدلائل النقلية والعقلية المتواترة (الفخر الرازي : مفاتيح الغيب ، جـ ٤ ، ص ٥٧٢) . ثم من الاعتبارات التاريخية ملاحظة أن الرسول بمكة ـ حيث تُروى القصة ـ لم يتمكن من القراءة والصلاة عند الكعبة ولا سيما في محفل غاص . =

= ومنها أن معاداة المشركين الرسول كانت أكبر من أن يغترُّوا بهذا القدر فيخرّوا سُجَّداً قبل أن يقفوا على حقيقة الأمر (نيسابوري في الموضع السابق ، الفخر الرازي في الموضع السابق) .

ومن الاعتبارات الأدبية ما يسوقه القاضي عياض بقوله « ووجه ثانٍ ، وهو استحالة هذه القصة نظراً وعرفاً ، وذلك أن الكلام لو كان كما رُوي لكان بعيد الالتئام ، متناقض الأقسام ، ممتزج المدح بالذم ، متخاذل التأليف والنظم ولما كان النبيّ صلّى اللّه عليه وسلَّم ومن بحضرته من المسلمين وصناديد المشركين ممن لا يخفى عليه ذلك ، بل هذا لا يخفى على أدنى متأمل فكيف بمن رجح حلمه ، واتسع في باب البيان ومعرفة فصيح الكلام علمه » ! (القاضي عياض : الشفاء جـ ٢ ص ١٣٠ طبعة الهند) وهذا القول

= يوضحه النظر في السياق من سورة النجم وأنه تعييبٌ للآلهة وحطٌّ من شأنها « إِنْ هِيَ إِلا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ، إِنْ يَتّبِعُوْنَ إِلا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ ، وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ ٱلْهُدَى » (٢٣ النجم) فكيف يُقحم قبل هذا قوله « تلك الغرانيق العُلى ، وإن شفاعتهنّ لَترتجى » ؟! وكيف يوضع هذا وسط ذلك السياق ، فيسيغه المشركون ، بل يعجبون به ويطربون له ، ويسجدون مع النبيِّ ويشاع إسلامهم جميعاً ! وفي المقام بعد ذلك نفى اللّه لشفاعة الملائكة في قوله « وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِيْ ٱلسَّمٰوَاتِ لاَ تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيَئاً إِلا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللّه لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى » (آية ٢٦ النجم) فكيف تُرتجى شفاعة أصنامهم حين تنفى شفاعة الملائكة على هذا النحو ، وكيف يتلاءم هذا في المزاج الأدبي ! =

= لأساطين القول ، الذين تحدَّوا بالقرآن ! بل لأي عربي !

ومن الاعتبارات الأدبية التي ينقد بها متن تلك القصة كذلك ، ما ساقه الأستاذ الإمام ـ رحمه اللّه ـ في بحث له قيم ألمَّ فيه بطائفة من نقد القدماء ، ورفض القصة ، وفسر آية الحج هذه بما يستقيم دون اتصال بالسبب المزعوم في نزولها ، والبحث المذكور منشور في المجلد الرابع من مجلة المنار (ص ٨١ ـ ٩٩) وذلك الملحظ الأدبي الناقض لمتن تلك القصة هو : أن العرب لم يرد في نَظمها ، ولا في خُطبها ، ولا نقل عن أحد بطريق صحيح ، أنها وصفت آلهتها بالغرانيق ، وليس من معاني الكلمة شيء يلائم صفة الآلهة والأصنام حتى يطلق عليها في القرآن . (المنار م ٤ ص ٩٩) . =

= فتلك الاعتبارات الأدبية وحدها ، دون نظر إلى شيء وراءها ، مما لا يليق أن يهمله من رجح حلمه ، واتسع في فقه اللغة علمه ؛ حتى يحتج بعدها وبعد غيرها من قوى النقد بآية الحج المذكورة على إمكان سعي الشيطان لتخليط القرآن . وتلك كلها مظاهر النقد في الأسلوب القديم ، فكيف بدقة الأساليب الغربية الحديثة !

***

على أنك إن تهدر ذلك كله ؛ وتقبل مع الأستاذ كاتب مادة « أصول » قصة الغرانيق ، فلن تجد بذلك ، الطريق للاستشهاد بآية الحج ٥٢ على إمكان سعي الشيطان لتخليط القرآن . نعم تكون القصة وحدها شاهداً على وقوع هذا مرة على النحو الذي ترويه ، وتكون سبباً للنزول له أثره=

= في تفسير الآية ، لكن الآية مع ذلك كله لا تكون شاهداً على هذه الدعوى ، في إمكان سعي الشيطان لذلك ، لوجوه :

١ ـ أن الآية ـ على أن هذا سبب النزول ، وعلى فرض تخليط الشيطان على الأنبياء ـ ليست حديثاً عن تخليط حصل لنبيِّ الإسلام ولا فيها إشارة إليه ؛ وإلى هذا يشير أبو حيان ـ في الموضع السابق ـ إذ يقول « وهذه الآية ليس فيها إسناد شيء إلى رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وسلم ، إنما تضمنت حالة من كانوا قبله من الرسل والأنبياء ، « إذا تمنوا » فليست الآية دليلاً ـ في حساب البحث العلمي ـ على تخليط خاص بالقرآن » .

ولا يفوتك أن تلاحظ أن الآية تقول « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ » فتعمِّم ، ولكن الكاتب يخص القرآن بإمكان سعي الشيطان =

= لتخليطه ، وذلك ما نُمسك عن تعليله .

٢ ـ أن معنى الآية ـ مع تسليم هذا السبب وتوجيه تفسيرها بمقتضاه ـ إنما هو أنّ ما يقع من التخليط الشيطاني مؤقت ، لا يلبث أن ينسخه اللّه ، ثم يُحكم اللّه آياتِه واللّه عليم حكيم . فهو إمكان مؤقت لا يترك أثراً ، فلا يتجه مع هذا الاستدلال بالآية على إمكان التخليط .

وليس بشيء عندي ما قاله البيضاوي ـ أنوار التنزيل جـ ٤ ، ص ٥٨ ـ ونقله عنه الأستاذ الشيخ محمد عبده في بحثه المشار إليه آنفاً موافقاً له فيه ؛ من أن خطر عدم الوثوق بالقرآن لا يندفع بقوله تعالى « فَيَنْسَخُ اللّهُ مَا يُلْقِي ٱلشَّيْطَانُ » إذ يكون الكلام في الناسخ كالكلام في المنسوخ يجوز « إلقاء الشيطان فيه » ، وليس هذا القول بشيء بعد قول اللّه إنه يُحكم آياتِه ، وإنه يجعل =

= ذلك فتنة ليجعل ما يُلقي الشيطان فتنةً للذين في قلوبهم مرض ، الآية . وإذا قرر اللّه أنه يُحكم ، فلا محل للقول في إمكان الإلقاء في الناسخ كما كان الإلقاء في المنسوخ لأن الأول مقصود لحكمة .

٣ ـ إن الذين فاتهم نقد هذه الآية من المفسرين ، وكبَوا في هذا المقام كالزمخشري والطبري لم يجدوا في هذا غضاضة ، بل عدُّوا المسألة كما ورد في الآيات محنةً وابتلاء ؛ وقال الزمخشري « وَلِيَعْلَمَ الَّذينَ أُوتُوا الْعِلمَ أَنَّهُ الحَقُّ مِنْ رَبِّكَ » أي ليعلموا أن تمكين الشيطان من الإلقاء هو الحق من ربك والحكمة ـ كشاف جـ ٢ ، ص ٦٥ ـ وما ذلك إلا لأن الآية ـ مع السبب المزيف ـ لا يقبل أن يستنتج منها أكثر مما استنتجه البيضاوي ـ في الموضع السابق ـ إذ يقول « والآية تدل على =

جواز السهو على الأنبياء ، وتطرُّق الوسوسة إليهم » . فليست مع تسليم هذا التخليط كله في سبب النزول المزيَّف حجة لإمكان سعي الشيطان لتخليط القرآن تخليطاً ينقض على المسلمين القول بقطعية ثبوته ؛ ولا لهذا شيء من الأساس ، الذي يجعل عالماً يلقيه حجة مسلَّمة ، وقوله مفروغاً منها ؛ حرر اللّه عقولنا من أَسر الهوى !

وتمام القول في تفسير الآية وربطها بالسياق ، ونقد سائر الرواية فيما نزل من آيات ، لأسباب تتصل بهذه القصة وما إلى ذلك ، لا محل للقول فيه هنا وإنما يستوفى في مظآنه .

أمين الخولي

بعدها)[1] ولا يتعارض مع حُجية القرآن القاطعة

---

(١) يقول الكاتب إن النبيَّ قد نسي عدة آيات من القرآن وهذا لا يتفق مع دعوى المسلمين أن القرآن وصل إلينا من غير تحريف ، ويستشهد لنسيان الرسول عدة آيات من القرآن بآية ١٠٠ من سورة البقرة ؛ ولعلها ليست إلا آية ١٠٦ في المصحف الملكي ، وهي ؛ « مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها ، أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » ؛ كما يحتج لذلك بآية ٦ ، ٧ من هذه السورة وهما « سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى إِلّا مَا شَاءَ اللّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الجَهْرَ وَمَا يَخْفَى » . وهو احتجاج واضح الدخل وإليك إجمال القول في بيان ضعفه وسوء حاله :

عن الآية الأولى :

١ ـ في آية « ما ننسخ من آية أو ننسها . . » قد فسرت الآية بالمعجزة ، وما يؤيد اللّهُ به الأنبياءَ من =

كذلك أن بعض آياتـه المتأخـرة تنسـخ ما قبلهـا

= الدلائل على نبوّتهم . وهو من معنى الآية لغة ؛ ويقوّيه جدّ التقوية ختمُ الآية بأن اللّه على كل شيء قدير ؛ والتعقيب بأن له ملك السموات والأرض وأن لا وليَّ من دونه ولا نصير ، ثم القول في إرادتهم أن يسألوا رسولهم كما سئل موسى من قبل من الآيات والدلائل المؤيدة والمعجزات ؛ وهذا الرأي في تفسيرها هو الذي ارتضاه الأستاذ الإمام وأوضح أوجه تأييده له ـ تفسير المنار ، جـ ١ ، ص ٤١٦ وما بعدها ـ وورد في هذا الموضع تعليقاً من المرحوم صاحب المنار ، أن هذا الرأي قد سبق إليه ابن عربي في تفسير له . ولا اخال الفقيه اللغوي كاتب مادة « أصول » إلا يجد بمزاجه الأدبي في العربية قوةَ هذا الرأي وعذوبتَه . وعلى هذا التفسير تخرج الآية من موضوع النسيان تماماً . وإن لم يرُقه هذا الوجه في تفسيرها فليتدر على فرض أن المراد من الآية =

« الناسخ والمنسوخ » (سورة البقرة ، الآية ١٠٠ ، سورة النحل الآية ١٠٣ وما بعدها

= القرآنية ، ما يأتي :

٢ ـ ان كلمة « نُنْسِهَا » في آية البقرة ، فيها أكثر من إحدى عشرة قراءة ـ أبو حيان : البحر المحيط جـ ١ ، ص ٣٣٤ ـ وفيها عدة معان ، فهي بمعنى التأخير ، أو بمعنى الترك ، أو من النسيان المعروف ؛ ـ الطبري : ١ ـ ٣٧٩ وما بعدها ، وكشاف ١ ـ ص ٢٢٩ ؛ وأبو حيان في الموضع السابق وغيرهم من المفسرين . وإذا كانت الكلمة تحتمل هذه المعاني فكيف تحكَّم الكاتب فجعلها للنسيان فقط وطوى كل هذا في استشهاده واحتجاجه ؟! على أنّا لو فرْضنا أنها من النسيان فقط ، فسنجد :

٣ ـ انها ليست شاهداً مطلقاً على دعواه أن النبيَّ نسي =

Noldeke Schwally الكتـــاب المذكور آنفـــاً ،

= آيات ، وأخـــلَّ هذا بصيانـــة الكتـــاب عن التحريف ؛ لأن الكلام في إنساء اللّه إياه ، لا في نسيانه هو ؛ وإنساء اللّه له الآية كعدم إيحائها ، وهو بالنسيان بعد ذلك يؤدي رسالته ، أما لو أراد اللّه إبلاغها فنسيها ولم يؤدها فهـذا هو المحـرّف للوحـي ، وليس هو المـذكور في الآية : إلا أن يتحكم في اختيار قراءة بعينها ويرفض ما عداهـا ولو لم تكن من القراءات القوية ، على أنه إن يرد ذلك فسنسايره أيضاً فنرى :

٤ ـ أنه على أبعد التنزل والمسايرة ، ومع فرض قصر الكلمة في الآية على « تُنْسَهَا » بتاء الخطاب وهو أبلغ ما يطمع فيه المستشهد ، علـى هذا كلـه لا تشهـد الآية لا علـى وقـوع النسيان ، ولا علـــى الإخلال بصيانة الكتاب عن التحريف .

أمـا أنهـا لا تشهـد بوقـوع النسيان فعـلاً ؛ فلأن=

جـ ٢ ، ص ٥٢ وما بعدها) وكان همّ المفسرين

= الكلام على صورة الشرط ـ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ . . ـ وكل ما تفيده حصول الجواب إن حصل الشرط ، لا وقوع الشرط فعلاً ، فكلمات الشرط تدخل على المستحيل مثل : لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ؛ وَلَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ، خطاباً للنبيّ . ونظير هذا أن تقول : ما ينصف الأستاذ يصل إلى الحق ، تريد وقوع هذا بوقوع ذاك ، وليس من معناه وقوع الإنصاف من الأستاذ فعلاً ؛ وهذا الملحظ قديم أورده المفسرون ـ بيضاوي جـ ١ ، ص ١٧٨ ـ نيسابوري جـ ١ : هامش الطبري ص ٣٦٠ ـ فمعنى الآية : إِنْ تنسَ تلافَ اللّهُ نسيانَك .

وأما أن الآية لا تشهد بشيء من الإخلال بصيانة الكتاب عن التحريف ، فهو أن اللّه يحدّث أنه =

المتأخرين التخلص من المتناقضات العديدة الواردة

= مُراقِب الرسول مُشرِف على الحال ، مُبدله بما ينساه خيراً منه ، فهو عالم بنسيانه ، مُغتفر له إياه ، معوِّض له عما ينسى ؛ فالآية على عكس ما يريد الأستاذ شاهدة - بفرض أن هذا تفسيرها وعلى كل هذا التنزل والتسليم - على عناية زائدة بمراقبة التبليغ ، وإصلاح شأنه ، فكيف جعلها الكاتب شاهد نسيان وتحريف !!!

عن الآية الثانية :

في آيتَي الأعلى (٦ ، ٧) قد فسر النسيان كذلك بمعنى ترك العمل ، فالمعنى أنه لا يترك العمل إلا بما شاء اللّه ترك العمل به فينسخه - طبري جـ ٣٠ ، ص ٩٨ - وبهذا تخرج الآية من موضوع احتجاج الكاتب ؛ وإن أبى إلا قصرها على معنى النسيان ، فالاستثناء منه - إِلَّا ماشاء اللّهُ - قد فسر بأنه استثناء غير حقيقي ، وذلك =

= لأوجه ، منها :

١ - إن الاستثناء إنما هو لإظهار قدرة اللّه ، وإن عدم نسيان الرسول منحة من اللّه له وتفضل يؤيده به ، ولهذا المقام نظائر قرآنية ، أريد فيها بيان قدرة اللّه ، وعدم مشيئة اللّه وقوع الأمر المقدور ، المؤثر على مهمة الرسول وشخصيته ، مثل آيتَي ٨٦ ، ٨٧ من سورة الإسراء (١٧) « وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ، ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً ، إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيراً » مع القطع بأن اللّه لم يشأ ذلك ؛ ومثل آية ٦٥ من الزمر (٣٩) « وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ » . ومحال أن يُشرك النبيّ - الفخر ، جـ ٦ ، ص ٥٢٧ ، =

= ط بولاق ، الأستاذ الإمام : تفسير المنار جـ ١ ، ص ٤١٩ .

٢ ـ إن هذا الاستثناء بالمشيئة قد استعمل في أسلوب القرآن للدلالة على الثبوت والاستمرار ، فهو استثناء صلة في الكلام وليس ثم شيء أريد إخراجه ؛ وشواهد هذا الأسلوب القرآني قوله عن أهل النار « خَالِدِينَ فِيهَا مَادَامَت آلسَّمٰوَاتُ وَالأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيْدُ » وقوله في أهل الجنة « خَالِدِينَ فِيهَا مَادَامَت آلسَّمٰوَاتُ وَالأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ » آيتا ١٠٧ و١٠٨ من صورة هود (١١) . ولعل منه كذلك قوله « قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلا ضَرّاً إِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ » الأعراف (٧) آية ١٨٨ . ويقول الطبري ـ في الموضع السابق ـ وقد عزا هذا الرأي في الاستثناء إلى =

= بعض أهل العربية ـ ولعله يريد الفرّاء كما سماه أبو حيان ـ « قال : وأنت قائل في الكلام ، لأعطينّك كل ما سألت إلا ماشئت ، وإلا أن أشاء أن أمنعك ، والنية أن لا تمنعه ولا تشاء شيئاً . قال : وعلى هذا مجاري الأيمان يستثنى فيها ونية الحالف اللمام » . وأقول هنا ـ على شيء من الاستطراد : وقد حققت في درس الأخلاق أن الاستثناء المطلوب في آيتي ٢٢ ، ٢٣ من الكهف (١٨) : « وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ . . » إنما معناه التأكيد وتقرير العزم ، كما تشهد بذلك أوجه أصولية وأدبية ليس هنا موضع بيانها .

وقد أخذ الزمخشري المعنى السابق في تفسير الاستثناء فقال « . . . والغرض نفي النسيان رأساً كما يقول الرجل لصاحبه : إن سهيمي فيما أملك =

= إلا فيما شاء اللّه » ولا يقصد استثناء شيء ، وهو من استعمال القلة في معنى النفي . وإن لم يرتض الطبري وأبو حيان هذا المعنى ، فقد أيده الأستاذ الإمام ، بل اقتصر عليه في تفسير سورة الأعلى ؛ وإليه أميل ، وقوته واضحة - أبو حيان : البحر ، ج - ٨ ، ص ٤٥٩ - كشاف جـ ٢ ، ص ٥٣٨ ، تفسير المنار جـ ١ ، ص ٤١٩ - تفسير جزء عم ، ص ٦٨ .

***

وهناك أوجه أخرى لا تنقصها القوة ، لبيان أن الاستثناء غير حقيقي ، كما أن هناك أوجه بيان الاستثناء الحقيقي دون ترتب محظور على ذلك - راجع المصادر القديمة السابقة ، وبخاصة الفخر والكشاف -

على أني أختصر الطريق ، فأقول لكاتب المادة : لتكن الكلمة من النسيان بمعنى عدم الذكر لا=

= غيره ، وليكن استثناءً حقيقيّاً قصد به إخراج شيء ، فمع ذلك كله لاشاهد في آيتَي الأعلى على وقوْع النسيان من الرسول فعلاً ولا على الإخلال بصيانة الكتاب من التحريف ، وبيانه على نحو ما أسلفنا في آية البقرة ، أن كل ما ذكرت إنما هو أن الرسول لا ينسى إلا بمشيئة اللّه ، لا أنه نسي فعلاً ، فإن نسي بعد ذلك فليس ذلك نقصاً فيه وليس لنسيانه أثر ما دام ذلك بمشيئة اللّه ، كما دلت آية البقرة على جواز النسيان لا وقوعه ، وعلى أن اللّه مُبدله بما ينساه خيراً منه .

هذا أبعد ما في الآيات على تسليم مالا يحتمل التسليم ، فلا محل مطلقاً للاحتجاج بها على وقوع النسيان وتحريف القرآن ، ثم تلك مواضع رثّ القول فيها وبليَ قديماً وحديثاً حتى لم تبق صالحة لأن يمس بهاالقرآن اليوم باحث باسم العلم .

أمين الخولي

في القرآن والتي تصور لنا تدرّج محمد في نبوّته[1] ، إما بما عمَدوا إليه من التوفيق فيما بينها ، وإما

---

(١) يرى الكاتب أن وقوع النسخ في القرآن يتعارض مع قطعية ثبوته . وهذا مالا يظهر وجهه ، وإذا كان لما تعلق به الكاتب آنفاً من التخليط والنسيان شبه من شبهة فليس يظهر شيء من ذلك في النسخ ، إذ هو ـ كما سنذكر ـ ليس إلا تدريجاً في التشريع على وفق ناموس الترقي الذي يسود الكون ، وليس لمساس النسخ بقطعية الثبوت وجه إلا أن يكون ذلك الذي قيل قديماً من لزوم البداء أي ظهور شيء كان خافياً على اللّه . وتلك شبهة واهية ، وقد مُلَّ القول فيها كذلك ، وواضح رد القدماء عليها بأن النسخ لم يكن إلا اتباعاً لمصلحة الخلق لا تغيراً لعلم اللّه ؛ والشرائع إنما قصد بها مصالح الناس الدينية والدنيوية ، فتبدلت الخطابات بحسب تبدل =

بالاعتراف بأن الآيات المتأخرة تنسخ ما قبلها ، وذلك في الحالات التي يشتد فيها التناقض بين تلك

= المصالح كالطبيب يراعي أحوال العليل ، فراعى اللّه ذلك في خلقه بمشيئته وإرادته ، فخطابه هو الذي يتبدل وعلمه وإرادته لا تتغير - القرطبي : الجامع لأحكام القرآن « بتصرف » جـ ٢ ، ص ٦٤ ؛ والنيسابوري ، والفخر وغيرهم من المفسرين عند تفسير آية « ما ننسخْ » التي سبق الحديث عنها .

على أنه كان يجب على الباحث العصري العالم أن يقدِّر أن طوائف من المسلمين المتأخرين قد أنكروا جواز النسخ وفسروا الآيات المقول بنسخها تفسيراً لا يتوقف على القول بالنسخ وفيه الكثير من الدقة ، وهذا الرأي مبسوط في كتب التفسير : القرطبي والنيسابوري في المواضع =

الآيات . ولم يكن قصد محمد خلق نظام يضبط به

= السابقة ، وغيرهما من المفسرين ، كما هو مبسوط في كتب الأصول التي اتصل بها كاتب المادة ولابد .

فعلى القول بوقوع النسخ فعلاً في القرآن ، لا يظهر له تأثير في قطعية الثبوت على ما سبق بيانه ؛ وعلى القول بعدم جواز النسخ يسقط الإيراد من أساسه .

ويشتد تعسف الكاتب في وصفه الملاحظة الدقيقة التي في الآيات المختلف عليها - إما على أنها تدريج وإما على القول بعدم نسخها - وصفة ذلك بأنه تناقض كان من هم المفسرين التخلص منه ؛ على أنك إن تغتفر له هذا الإطلاق فلن ترى وجهاً علمياً لقوله إن هذه المتناقضات تصور لنا تدرج النبيّ في نبوته فإنها تصور التدريج حقّاً ولكن =

حياة أتباعه ، أو وضع أصول هذا النظام على

= أتدريج التشريع أم تدريج المشرع ؟ أما عمل المشرع فظاهر في تدرجه ولكن هل ذلك تدرج للنبيّ ؟ وهل يعتبر تدريج المعلم والمدرب والمروض والطبيب في العناية بمن يعلّم أو يدرب أو يطبب صدى لتغيير في نفسه هو ؟ . لا شك أن ذلك غير الواقع . وهب ـ تساهلاً ـ أن هذا المظهر يحتمل تدرج النبي وتدرج الشرع فكيف تحكّم الكاتب وجعله مظهر تدرج النبيّ لا غير ؟ لا ندري على أي أسلوب علمي يعتمد الكاتب في ذلك ، حتى يقرر أن التبديل يمثل ترقي النبيّ في نبوته ولا يمثل ترقيه في إعداد أمته وتلطفه في تربيتها .

***

الأقل[1] ، بل ظل القانون العرفي العربي القديم ـ الذي تضمن كثيراً من العناصر الدخيلة من رومية إقليمية وبابلية ويمنية ـ يسير في الإسلام سيره الطبيعي ، ودخلت عليه بعض التغيرات لتلائم بينه وبين الظروف الإقليمية للبدو وأهل مكة وهي مدينة تجارية ، وأهل المدينة وهي مركز زراعي . وكان هم محمد في التشريع قاصراً على تصحيح بعض المسائل مدفوعاً إلى ذلك باعتبارات دينية . وذلك لأن الأحكام التي تمس الحياة الاجتماعية تقوم أيضاً على أساس ديني . وفي مثل هذه المسائل كانت الحوادث الخارجية هي الدافع إلى معالجة أكثرها .

---

(١) يحكم الكاتب بأنه لم يكن قصد الرسول عليه السلام خلق نظام أو وضع أصول هذا النظام على الأقل إلخ . . . وهذا الحكم على القصد غريب في حساب المنطق العلمي ، مهما يكن للأستاذ =

ويبلغ عدد الآيات المعروفة باسم الآيات الشرعية ما بين خمسمائة وستمائة آية ، بما فيها الآيات الخاصة بالعبادات العامة والأمور الحربية والسياسية . على أن جوانب هامة من التشريع الخاص بالعبادات - كشعائر الصلاة مثلاً - لم ينظمها القرآن وإنما

= من قدرة على تبين النوايا والمقاصد ، وهذا الحكم أشد غرابة حين ترى الواقع الخارجي من حياة الرسول شاهداً على وضع هذا النظام وتقرير أصوله فقد أخذ من حوله بنظامه ثم بعث بعوثه لتعليم هذا النظام ، وولّى قضاته ليحكموا به ، وسأل بعضهم كيف يعملون في أخذ الأحكام لما يعرض لهم من أقضية فقالوا نلتمس الحكم في القرآن ، وإلا ففي سنتك ، وإلا فاجتهاد برأينا . ولا حاجة بنا للاستشهاد على ذلك ، فهو أشهر من أن يستشهد له .

ثم ما يذكره الكاتب بعد ذلك من سير العرف السير =

احتُذي فيها حذو النبي واهتُدي فيها بهداه . كما أن بعض الأحكام التي وضعها محمد لم ترد في القرآن ، وهي عادة قليلة الأهمية ، ولم تطبق تطبيقاً عامّاً بالرغم من صدورها عن النبيّ (انظر Noldeke Schwally ، المصدر المذكور آنفاً ، جـ ١ ، ص ٢٦٠) .

= الطبيعي ، وتعديله بما يلائم .. إلخ ليس في شيء من الشهادة لما ادّعاه من عدم القصد إلى وضع نظام .. ولا معنى لإيراده إلا أن يكون الكاتب قد اعتد هذه الحسنة في متابعة نواميس الاجتماع البشري وعدم الإعنات بالإصلاح سيئة ، ومن رأيه أن التشريع ووضع النظام أو وضع أصول النظام على الأقل لا يكون إلا بقلب أوضاع الحياة للمجتمع المراد تنظيمه ، وسلخ الأمة من ماضيها ، وتجريدها من وراثتها وتقاليدها ، وهو ما لا معنى للمناقشة فيه . =

ومن أول الأمر لم توضع حجية النبي في الإسلام موضع الشك حتى في الأمور التي لم ينص عليها الكتاب . ولكن في الوقت نفسه كانت أفعاله تعتبر بشرية بحتة حتى ما مس منها أمور الدين ، فكانت

= وإني لأعرف أن القول بعدم قصد الرسول إلى وضع نظام . . . إلخ قد قال به قبل ذلك بعض هؤلاء القوالين من دارسي الإسلاميات لكن في غير هذه المناسبة ولغير هذا الشاهد ، وإن لم يكن أقوى منه هنا . ولن نقصد الإطناب في ذلك ، ولكنما أشير إلى صنيع الكاتب في تتبع متفرقات الشبه التي عرض بضعة منها فيما لا يجاوز الصفحة وعرضها قلقة في مكانها تلتمس منزلاً غير مادة أصول الفقه ، وحسب القارىء هذه الإشارة لئلا يتبدد عليه البحث .

أمين الخولي

بهذا لا تعتبر معصومة عن الخطأ[1] . ونقدت هذه

---

(١) يقول الكاتب إن أفعال الرسول التي تمس أمور الدين لا تعتبر معصومة من الخطأ ، وهذا القول ـ على إطلاقه غير صحيح ، إذ المقرر أن أفعال الرسول عليه السلام ، إذا ما كانت عن وحي ، لا تحتمل الخطأ مطلقاً ، وإذا ما كانت عن اجتهاد ـ والمختار أنه عليه السلام يجتهد فيما لا نص فيه من أمور الدين وغيرها ـ الآمدي : إحكام جـ ٤ ، ص ٢٢٢ وما بعدها ـ فإذ ذاك قد يقع فيها الخطأ ، وحينئذ تنقد . وأصوليو الحنفية حين يقسمون الوحي إلى ظاهر وباطن ، ويريدون بالوحي الباطن اجتهاد الرسول يقولون : إن الوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ ، لا ابتداء ولا بقاء ، والباطن ـ الاجتهاد ـ يحتمل الخطأ ابتداء لا بقاء ـ صدر الشريعة بن مسعود : التوضيح في أصول الفقه جـ ٢ ، ص ١٦ . =

الأفعال أكثر من مرة . وكان الكتاب نفسه يلومه أحياناً على بعض أفعاله (سورة ٦١ ، الآية ١) .

٣ ـ وبموت النبيّ انتهى بالطبع التشريع الذي كان يقوم على التنزيل أو على حُجية النبوّة ، وكان من

على أن الكاتب يناقض نفسه فيما بعد هذا بقليل ، حين يقول : « وإذ كان الجانب الأكبر من الفقه ينهض على سنّة محمد . . . فقد اعتبر المسلمون أن السنّة منزهة عن الخطأ » فإن أفعال الرسول عليه السلام من السنة التي يعتبرونها منزهة عن الخطأ كما يقولون . فكيف كانت هنا غير معصومة عن الخطأ عندهم حتى فيما يمس أمور الدين ، وكانت هناك معتبرة عندهم منزهة عن الخطأ ؟!

أمين الخولي

الطبيعي أن يحاول الخلفاء الأُوَل السير بالأمة الإسلامية على سنّة منشئها مسترشدين في ذلك برأي كبار صحابة الرسول . وكانت المبادىء التي استرشدوا بها هي ما ورد في الكتاب وما صح من أحكام الرسول فيما لم يرد له ذكر في الكتاب ، ولما حاولوا بسط هذه المبادىء المحدودة نوعاً ما انتهى بهم الأمر إلى التوسع في تأويلها توسعاً خرج بها عن معناها الأصلي ، وربما كان سبباً في ظهور أحاديث جديدة .

وفي الوقت نفسه لم يكن الخلفاء ـ باعتبارهم رؤساء للدولة وخلفاء للنبيّ ـ محرومين من الجهود التشريعية بل ومن تغيير أحكام النبيّ (انظر ما سبق) ، وربما صح تاريخياً ما تقوله الروايات من أن أبا بكر كان يحتذي حذو النبي في هذا الأمر ، بينما كان عمر أكثر ميلاً إلى التعديل والتغيير . على أن الصلة بالقانون العرفي ظلت كما هي دون تغيير ، حتى بعد أن تعرض لكثير من المؤثرات

الأجنبية نتيجة للفتوح العظيمة في العراق والشام ومصر .

٤ ـ ولما جاء بنو أمية وانتقل مقر الحكم إلى دمشق ، فقدت جماعات المؤمنين في المدينة ـ التي كانت مقر الحكم قبل ذاك ـ كل نفوذ فعليّ في أمور الحكومة ، فأخذوا يكرسون أنفسهم في حمية وحماسة لتصوير المثل الأعلى لما يجب أن تكون عليه الأشياء ، وكان ذلك المثل مبايناً لما كانت عليه في الواقع .

وكان القانون العرفي يسود أقاليم الخلافة المتعددة دون منازع ، ويتطور جنباً إلى جنب مع النظام الفعلي للقضاء . وذلك لأن خلفاء بني أمية إلى عهد عمر بن عبد العزيز كانوا بوجه عام لا يميلون كثيراً إلى تغيير ذلك القانون العرفي وإنشاء مقاييس تنهض على أساس ديني . وقامت مبادىء التشريع الإسلامي لأول مرة في المدينة ثم في العراق والشام ، وأولئك الرجال الصالحون الذين عملوا بادىء الأمر دون أن تكون لهم خطة مرسومة أو

منهج معين ، كانت غايتهم تصحيح مادة القوانين التي كانت موجودة عند ذاك ، والتوفيق بينها وبين مبادىء الدين الإسلامي وسلكها في نظام خاص ، واستمدوا آراءهم الدينية من الكتاب والحديث اللذين كانوا يتقيدون بهما . وكانوا يحتجون أيضاً بأقوال الصحابة وأفعالهم (صحيحها ومنحولها)[1] ، ويعتبرون أنفسهم خلفاء لأولئك

---

(١) أول ما يلاحظ أن الكاتب في كلامه هنا عن أقوال الصحابة وأفعالهم ، يضع بين قوسين كلمتَي « صحيحها ومنحولها » كما أنه عندما يذكر فيما بعد هذا بقليل سنة محمد التي ينهض الجانب الأكبر من الفقه الإسلامي عليها ، يتوخى كذلك أن يضع بين القوسين كلمتَي صحيحها وزائفها ، فهذا الحرص المريب ، لا يقوم على أساس من النظر العلمي لأنه إن أراد من هذا القول ، أن الفقهاء قد فات في نقدهم للسنة شيء من =

الصحابة ، وإذا اتفق كثرة الصحابة على عمل ما ، كانت له حُجية خاصة يعتد بها كما كان للمبدأ

= المنحول والزائف فجائز عقلاً أن يكون ذلك ولا يقول بعصمة الفقهاء أحد ، ولكن ليس هكذا يطلق القول ، على أن الكاتب لم يبين قوله هذا حتى بمثال . وإن أراد من هذه العبارة أنهم قصدوا إلى المنحول والزائف فاعتمدوا عليه فهذا باطل لا يتهمهم به أحد ، وإن أراد ادعاءه فليس بهذه السهولة يلقى ويكرر !! فعليه أن يوضح قوله ويحتج له . . .

ونعود بعد ذلك إلى قوله عن أقوال الصحابة وأفعالهم ، فهو يذكر : أنهم كانوا يحتجون بأقوال الصحابة وأفعالهم . . . إلخ وهذا ليس صحيحاً ، لأن أقوال الصحابة من حيث هي أقوال الصحابة لا يحتج بها وإنما يحتج بها من حيث هي سنة عن الرسول عليه السلام ، والأصوليون =

الذي يتفقون عليه أثر كبير في التقريب شيئاً فشيئاً بين الآراء الشخصية والحجية ، وإذ كان الجانب

= في الأخذ بهاقد جروا على دقتهم ، ففرقواالفرق العميق بين عبارات الأداء لهذه الأقوال ، واختلفوا حولها ، فعندهم : أن قول الصحابي : قال رسول اللّه كذا مما يختلف في أنه عن النبي أولا ؛ وقول الصحابي : سمعت رسول اللّه يأمر بكذا وينهى عن كذا مما يختلف في كونه حجة ، وقوله : من السنة كذا قد اختلف في حمله على سنة الرسول ـ الآمدي : أحكام ، جـ ٢ ، ص ١٣٥ ـ ١٣٩ .

ثم مذهب الصحابي المجتهد قد اتفقوا على أنه لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ولو كان إماماً أو حاكماً أو مفتياً ، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ، والمختار أنه ليس بحجة مطلقاً ، =

الأكبر من الفقه ينهض على سنة محمد (صحيحها وزائفها) فقد اعتبر المسلمون أن السنة منزهة عن

= ثم بعد القول بأن مذهب الصحابي ليس حجة واجبة الاتباع ، قد اختلفوا في أنه يجوز لغيره من المجتهدين تقليده أولا ، والمختار امتناع ذلك مطلقاً . ـ الآمدي : الأحكام ، جـ ٢ ، ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦ ، و جـ ٤ ، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

وهذا ابن حزم يضع الصحابة في رأس من لا يقلد . فيقول بعباراته القوية المعروفة « . . أو وجد ، أي الإنسان ـ نفسه تحكم فيما نازعت فيه أحداً دون رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم من صاحب فمن دونه فليعلم أن اللّه تعالى قد أقسم ـ يريد قوله تعالى : « فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ » الآية ـ وقوله الحق أنه ليس =

الخطأ . ومن الصعب أن تجد هذا الرأي في القرآن

= مؤمنا ، وصدق اللّه تعالى : وإذا لم يكن مؤمناً فهو كافر ، ولا سبيل إلى قسم ثالث ، وليعلم أن كل من قلد من صاحب أو تابع أن مالكاً وأبا حنيفة والشافعي ، وسفيان ، والأوزاعي ، وأحمد وداود رضي اللّه عنهم متبرئون منه في الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد ، ـ ابن حزم : الأحكام ، جـ ١ ، ص ٩٩ .

وليس القول في أفعال الصحابة على غير هذا التقدير لأقوالهم فلا احتجاج بهذه الأفعال من حيث هي أفعال صحابة ، إلا أن يتعلق الكاتب في ذلك بما يذكره المالكية من عمل أهل المدينة كما سيشير إليه بعد ، وليس النظر لهذا العمل من حيث هو عمل الصحابة خاصة ، فلا وجه معروف لما ذكرهنا .

أمين الخولي

(سورة آل عمران ، الآية ٢٩؛سورة النساء ، الآية ٦٢؛سورة النحل ، الآية ٤٦ ؛ سورة الأحزاب ، الآية ٢١؛سورة النجم ، الآية ٣) وإن كان قد نص عليه صراحة في الحديث . وصيغ الجزء الأكبر من نتائج هذه الأفعال والأقوال في شكل أحاديث نسبت إلى النبي . وهذه الزيادة العظيمة في مادة الحديث ، التي جاءت أيضاً من مصادر أخرى ، أدخلت في الشريعة الإسلامية عناصر جديدة متعددة ، وبخاصة العناصر التي ترجع إلى أصل إسرائيلي . وكان من أثر هذا أن أصبح للفقه الإسلامي بعض خصائص معينة ، منها : اعتباره مفسراً وموضحاً للفرائض المجملة التي فرضها اللّه ، وجاءت على لسان الرسول ، وإنكار إمكان التطور أو وضع التشريع بعد وفاة النبي وهذا يباين التطور التاريخي ، واعتبار سنة النبي بعد الكتاب مباشرة في المنزلة ، لا في القوة ؛ وتخلصوا من المتناقضات التي ظهرت بالطبع في الحديث أكثر من ظهورها في القرآن بنفس الوسيلة

التي اتبعوها في التخلص من المتناقضات التي وردت في القرآن ، وكذلك بواسطة نقد الإسناد (انظر هذه المادة) . ومن المهم أن نلاحظ أنهم أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للإسناد نفسه[1] . أما القانون العرفي الذي أصبح له صبغة

---

(١) يلاحظ أول الأمر أن الكاتب يحيل على مادة « إسناد » ؛ وليس في هذه المادة شيء عن نقد الإسناد مطلقاً ـ انظر الترجمة العربية للدائرة مجلد ٣ ص ٣٩٤ . لكنما يوجد في مادة « حديث » مجلد ٢ ص ٢٠٠ وما بعدها من النسخة الألمانية كلام عن نقد السند ، وتلك ملاحظة ليست كبيرة الأهمية ، لكنما أشرنا إليها بياناً للحقيقة ولنوفّر على القارىء الرجوع إلى ما أشار إليه الكاتب في مادة « إسناد » .

وبعد فمسألة نقد المتن قد دار حولها القول عند الغربيين ؛ وجاز ذلك إلينا ، فجرى على أسلات =

إسلامية تختلف قوة وضعفاً ، فقد اعتبر ذا أساس قائم بذاته وبخاصة في المسائل التي لا تثير الريب

= أقلام شرقية ولم يصب ما يلزمه من دقيق الملاحظة ، ومن أجل ذلك نرى أن نوسع القول في تلك المسألة بعض الشيء .

ولعل أسبق من تصدّى للإفاضة في هذا ؛ الأمير كايتاني L. Caetani في كتابه « الحوليات الإسلامية Annali dell'Islam » إذ عقد في الجزء الأول منه فصلاً عنوانه « ملاحظات نقدية عن القيمة التاريخية لأقدم ما روي من السنة عن شؤون الرسول » ؛ وفيه عرض للسنة سندها ومتنها بما عرض له ؛ وكان مما جاء في نقد المتن قوله في آخر فقرة (١٥) عمن بعد الصدر الأول من المحدثين ما ترجمته « . . . كل قصد المحدثين ينحصر ويتركز في واد جدب ممحل من سرد الأشخاص الذين نقلوا المرويّ ؛ ولا يشغل أحد =

والشكوك من الوجهة الدينية وتعتبر سنة الصالحين أحياناً شاهداً له قيمته كالسنة النبوية .

= نفسه بنقد العبارة والمتن نفسه » . كما يقول في فقرة (١٦) « . . . لكن إذا كان الإسناد كامل النظام ، محتوياً أسماء حسنة ، استبعد كل اشتباه وسوء ظن » وفي فقرة (١٨) يقول : « سبق أن قلنا إن المحدثين والنقاد المسلمين لا يجسرون على الاندفاع في التحليل النقدي للسنة إلى ما وراء الإسناد ، بل يمتنعون عن كل نقد للنص ، إذ يرونه احتقاراً لمشهوري الصحابة وقحة ثقيلة الخطر على الكيان الإسلامي » ، « . . . . . . إذا كان الإسناد من الصحابي في النهاية حتى مؤلف المجموع الحديثي (بخاري أو مسلم مثلاً) كان الأساس قوّياً ، وصار نص السنة قسماً من الوحي الإلٓهي ولهذا لا يناقش . فإن كان الإسناد على غير نظام كان النص تقريباً كذلك ، =

٥ ـ وكانت طلائع تأملاتهم في علم الأصول في أواخر هذا العصر أي في بداية القرن الثاني الهجري

= ولا يمكن اعتباره موثوقاً به ؛ ولذا فأي امتحان له غير مفيد من هذا الارتباك الغريب ؛ ومن ذلك الخلط بين الإنساني ـ يعني به السند ـ والإلهي ـ يريد به السنة المروية ـ نشأت كل الأغلاط في السنة الإسلامية » . . . ثم يطنب في هذا المقام بما لا يتجاوز هذه المعاني .

وهاهو ذا كاتب مادة « أصول » يقول هنا : « ومن المهم أن نلاحظ أنهم أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للإسناد نفسه » ؛ وهو مخفف مما قاله كايتاني آنفاً .

ثم جاز هذا المعنى إلى المشرق ، فقال الأستاذ أحمد أمين ، في الجزء الثاني من ضحى الإسلام ص ١٣٠ ـ ١٣١ ، ما هو تسليم بجملة هذه =

(الثامن الميلادي) ، وقد حرك هذه التأملات ظهور علم خاص للحديث بجانب علم الفقه .

= الملاحظة ؛ إذ يقول « وفي الحق أن المحدثين عنوا عناية تامة بالنقد الخارجي ـ يريد نقد السند ـ ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي » . . . ثم يقول « ولكنهم لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي ، فلم يعرضوا لمتن الحديث : هل ينطبق على الواقع أولا ؟ مثال ذلك ما رواه الترمذي عن أبي هريرة أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قال « الكمأة من المن وماؤها شفاء للعين ، والعجوة من الجنة وهي شفاء من السم » . فهل اتجهوا في نقد الحديث إلى امتحان الكمأة ؟ وهل فيها مادة تشفي العين ؟ أو العجوة وهل فيها ترياق ؟ » ثم يذكر أن أبا هريرة جرب عصير الكمأة مرة فشفى العين ويقول « ولكن هذا لا يكفى لصحة الحكم ، فتجربة =

وقد أنكر المحدثون على الفقهاء إدخالهم عنصر العقل الإنساني في التشريع الذي يجب ألا يعتمد

= جزئية نفع فيها شيء مرة لا تكفي منطقياً لإثبات الشيء في ثبت الأدوية ، إنما الطريقة أن تُجرب مراراً ، وخير من ذلك أن تحلل لتعرف عناصرها ، فإذا لم يكن التحليل في ذلك العصر ممكناً فلتكن التجربة مع الاستقراء ، فكان مثل هذا طريقاً لمعرفة صحة الحديث أو وضعه » .

وكل هذا الذي أسلفناه موضع للمناقشة . . . فنرى قول كايتاني « . . . إذا كان الإسناد كامل النظام استبعد كل اشتباه » وقوله « إذا كان الإسناد من الصحابي حتى مؤلف المجموع السني كان نص السنة قسماً من الوحي الإلهي ، ولذا لا يناقش إلخ » ، فنرى هذه الأقوال وما يشبهها في كلامه من تقرير دوران قوة الحديث مع قوة السند وجوداً وعدماً تنقضها قاعدة مشهورة عند علماء =

إلا على الكتاب والحديث باعتباره ممثلاً لسنّة النبيّ . وردّ الفقهاء على هذا بأن عقل الإنسان

= أصول الرواية هي قولهم « واعلم أنه لا تلازم بين الإسناد والمتن إذ قد يصح السند أو يحسن لاستجماع شروطه من الاتصال والعدالة والضبط ، دون المتن لشذوذ أو علة ، وقد لا يصح السند ويصح المتن من طريق آخر » - الأجهوري : حاشيته على شرح البيقونية ص ٢٦ ، ٢٧ وهي قاعدة مشهورة توجد في المختصرات الصغيرة لمصطلح الحديث ، ونقضها لعبارات كايتاني واضح لا يعوزه الشرح .

ثم نرى قوله أيضاً « ما من أحد شغل نفسه بنقد النص نفسه » ، وقوله « إن المحدثين والنقاد المسلمين لا يجسرون على الاندفاع في التحليل النقدي للسنة إلى ما وراء الإسناد ، بل يمتنعون عن =

(الرأي) لابد منه لاستنباط الأحكام الشرعية ؛ وأورد كل من الفريقين أحاديث يؤيد بها رأيه ،

= كل نقد للنص . . . إلخ » فنرى أن أشياء كثيرة من عمل المحدثين تبطل هذا القول ، منها :

١ ـ ما أسلفناه من صريح قولهم في عدم ربط السند بالمتن ، وذكر أشياء تؤثر على المتن بعد صحة السند كالشذوذ مثلاً . وسنعود إليه بكلمة قريباً .

٢ ـ إعطاؤهم الحديث ألقاباً اصطلاحية من صفات خاصة بالمتن دون السند ، كتسميتهم الحديث « بالشاذ » أو « المقلوب » أو « المضطرب » أو « مدرج المتن » أو « المحرَّف » أو « المصحَّف » ونحو ذلك من أسماء لا مرد لها إلا اعتبارات في المروي نفسه تبين في علم الحديث دراية ، ولا نطيل بشرحها .

٣ ـ وضعهم قواعد لنقد المتن ، تصل من الحرية =

وكان الجدل منذ أول الأمر يُعنى بالشكل أكثر من عنايته بالموضوع ؛ وكثيراً ما كان جدلاً حول

= العقلية إلى حد بعيد ، وتقوم حيناً على اعتبارات عقلية صرفة ، وحيناً على معان أدبية فنية ؛ وحيناً تعتمد على مقررات شرعية .

أ ـ فمن الاعتبارات العقلية الجريئة : أن كل خبر يناقض صريح العقل ، حيث لا تأويل فهو باطل ـ علي القاري وابن حجر العسقلاني : شرح نخبة الفكر ص ١٢٦ ، ١٢٧ . وحسب عشاق الحرية العقلية الصحيحة أن من المقررات الإسلامية إخضاع نص القرآن نفسه للعقل وقولهم « لو تعارضت آية ودليل عقلي فإن الدليل العقلي يكون حاكماً عليها » ـ الآمدي : الأحكام ، جـ ٣ ، ص ٢٢٦ .

ب ـ ومن المعاني الفنية التي حكّموها في نقد =

الألفاظ لا غير . وكان من نتيجة هذا ، الاعتراف العام بأن الرأي لا بد منه في الفقه ، وكانت المذاهب

= السند ، اعتبارهم ركاكة لفظ الحديث أو ركة معناه علامة على وضعه . . . إلخ .

جـ ـ ومن الاعتبارات الدينية التي تقوم على جعل المقررات الشرعية وحدة معقولة متماسكة متوافقة ، أن عدُّوا من علامات وضع الحديث مخالفة القرآن أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي . . . إلخ ـ النخبة وشرحها في الموضع السابق .

٤ ـ أنهم نقدوا المتون الحديثية بالفعل نقداً مطبقاً على الأصول النظرية السابقة التي قرروها ، ومن حسن الاتفاق أن قد سقنا لذلك كله أمثلة من نقد المتن في التعليقة الأولى من تعليقنا على هذه المادة ، وهي الخاصة بما يروى من سبب نزول آية ٥٢ من سورة الحج . =

المتعددة تتفاوت في اعتمادها على نص الحديث ، على أن النتائج كانت واحدة في كل مكان . ومنذ

= أفيقول كايتاني بعد هذا لهؤلاء إنهم لم يجرؤوا على الاندفاع في النقد إلى ما وراء السند ، أو يقول شاخت إنهم أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للسند ؟

وأما الأستاذ أحمد أمين ، فقد أغفل ما يستحق الملاحظة الهامة من اعتبارات ، منها :

١ ـ أن علم الحديث علمان : علم الحديث دراية ، وعلم الحديث رواية . والأول هو علم أصول الحديث ، وهو المراد عند الإطلاق ، وهذا مع عنايته بالسند ، لم يخل من نقد المتن على نحو ما بيناه في مناقشة الغربيين آنفاً ، والأستاذ قد ذكر في أقسام الحديث باعتبار نقد السند ، القسم المسمى بالشاذ ، وقد ذكرناه قريباً ووعدنا بكلمة =

النصف الأول من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) ظهرت ثلاثة ألوان من الفقه في ثلاثة

= عنه ؛ وليس الشاذ إلا ما روي مخالفاً لما رواه الثقات ، فهو لقب جاء الحديث من النظر في المروي ومقابلته بغيره ، وليس كما عده الأستاذ من مظاهر نقد السند .

ولئن كان أصحاب علم الحديث دراية قد أصابوا من نقد المتن ، ووضعوا قواعده ، فليس عندهم وحدهم يلتمس نقد المتن ، ولا يكتفى في الحكم على ذلك بعملهم ، بل إن ذلك يكثر عند النظر في محتويات الحديث ومشتملات متنه ، وهذا عمل العلم الثاني من علوم الحديث ، وهو علم الحديث رواية ، الذي يصون عن الخطأ في نقل ما أضيف إلى النبيِّ (ﷺ) ويبين كيفية الاقتداء به في أفعاله ، وهذا البحث تتعدد ميادينه فتتنوع ، فتارة تكون فقهية ، وطوراً تكون =

مراكز : الحجاز والعراق والشام . وكان للأسباب الجغرافية أثر كبير في انتشارها ، وتأثر هذا الانتشار

= خلقية ، وآناً تكون اعتقادية ، وحيناً تكون في تفسير القرآن ، وما إلى ذلك من الدراسات الدينية ، وأما الجانب الدنيوي العملي من الحديث فلنا إليه رجعة قريبة . وعند علماء هذه العلوم - ولو لم يعرفوا باسم المحدثين - يحكم على نصيب المتن من النقد عند المسلمين ، فيقال بعد ذلك إنهم عنوا به عناية تامة أو لا .

ولعله بالنظر في ذلك يتضح وجود روح نقدية قوية ظاهرة للمتن . ففي الفقهاء ترى المالكية مثلاً - وهم ممن لزموا الحديث واشتهروا بالمحافظة فيه - يخالفون في تقرير الأحكام الفقهية غير قليل مما يرويه الإمام مالك نفسه في الموطأ ، وقد أحصى ابن حزم من ذلك صفحات في كتابه الأحكام (جـ ٢ ، ص ١٠٠ - ١١٤) . =

بتطور الحياة والعقيدة في نواحٍ متماسكة . كما تأثر بالاختلافات الأساسية في أصول مادة التشريع في

= وليست تلك المخالفة إلا لاعتبارات في تمحيص المتن وفحصه . ثم الحنفية الذين أفسحوا المجال للقياس قد قرروا في أصولهم أن الراوي المعروف بالرواية إذا لم يكن معروفاً بالفقه كأبي هريرة وأنس ، إن وافق مرويّه قياساً ما ، يقبل ، وإن لم يوافق قياساً ، يردّ ، وردّوا بالفعل من الحديث مالم يوافق قياساً (صدر الشريعة : التوضيح جـ ٢ ، ص ٥ ـ ٦) .

ومثل هذا من الفحص النقدي نراه في العقائد والتفسير والأخلاق وما أشبه ذلك من الدراسات الدينية . على أنه يجب قبل الحكم على هذا النقد للمتن في الأمور الدينية أن يلاحظ ما يأتي :

١ ـ أن نقد السند خطوة أولى بطبيعتها ، إذ ليس =

الأقاليم المختلفة . وكانت هذه الاختلافات طليعة لما جاء بعدها من مذاهب مالك وأبي حنيفة

= للشهادة قيمة إلا من الثقة بالشاهد ، والرواية والشهادة صنوان ، فإذا ما توافر مثل عناية القوم بنقد السند ، ودقة ما اشترطوه في الراوي من ضبط ويقظة ، وصلاح وبراءة من الهوى ، فقد صارت الحاجة إلى نقد المتن قليلة بطبيعتها .

ولعلنا لا نجد متناً خليقاً بالثقة ؛ إلا وسنده أخلق بذلك ، وفيه مخالص متعددة من المتن . وهذا هو الحديث الذي ساقه الأستاذ أحمد أمين مثال الحاجة إلى نقد المتن أو المجال لذلك النقد : نجد أن في نقد سنده إراحة منه ـ رغم وجوده في الصحاح إذ ليس كل ما فيها سليماً ـ فهو مروي عن سعيد بن زيد ، وقد قالوا فيه : « إنه ضعيف » و« ليس بحجة يضعفونه في الحديث » . و« ليس بالقوي » (الذهبي : =

والأوزاعي ، واعتمدت مدرسة الحجاز كثيراً على الحديث ، أما مدرسة العراق فكان أكثر اعتمادها

= ميزان الاعتدال ، جـ ١ ، ص ٣٧١) على أن مثل هذا الحديث في موضوعه يخرج من باب أوسع من هذا جدّاً كما سنبيّنه .

٢ ـ أن ما يمس الأمور الدينية لا يرجع في نقده إلى أساليب التجربة والتحليل ، لأن طبيعته لا تقبل ذلك ولا تمكن منه ، فهو يمس أموراً غير مادية ، وقد ينتهي إلى غيبي وغير منظور ، وإن رجع النقد فيه إلى اعتبارات نظرية محضة ، فهي غير محدودة ولا يقف الخلاف فيها عند حد ، ولا يهون الاتفاق عليها بل إنها لا تنضبط انضباط نقد السند والأصول التي نيط بها ، فوجب لذلك أن يكون نقد المتن ثانوي المركز ، بعد نقد السند .

وهكذا يهديك ما قدمنا : من تفرق نقد المتن في =

على الرأي ، وفي هذه الأحـوال كان للآراء التـي يقوم بها كثرة العلماء في المدينة ـ أو الحرمَين : مكة والمدينة ، أو في البصرة ـ قيمتها الخاصة .

= أبحاث متعددة ، وما تقتضيه طبيعته من تأخير ، إلى أن ليس من اليسير القول مع الأستـاذ بأنهـم « عنوا عناية تامة بالنقد الخارجي ، ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي » وأنهم « لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي » .

***

هذا ما يقـال في نقـد المتـن الخـاص بالأمـور الدينية ، ووراء ذلك باب أوسع منه يجب النظـر إلى قولهم فيه قبل الاحتجاج لتركهم نقـد المتـن بحديث « الكمأة والعجوة » السابق : ذلك هو أن الأمور الدنيوية لا تعتبـر من مهـام الرسـول التـي يسوق فيها بيانـاً ، كمـا يشهـد بذلك حادث أبْـرِ النخل المعروف وقوله : ما كان من أمـر دينـكم =

وظهرت حوالى منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) أول المطولات التي كتبها البارزون من أتباع هذه المدارس الثلاث وبخاصة

= فإلي وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به ، أو كما قال .

وهذه الشؤون الطبية التي منها حديث هذه الكمأة والعجوة ، قد أعلن فيها ابن خلدون رأياً قديماً قوياً حين يقول في المقدمة بعد ذكره ما كان للعرب الجاهليين من طب « والطب المنقول في الشرعيات من هذا ، وليس من الوحي في شيء ، وإنما هو أمر كان عادياً للعرب ، ووقع في ذكر أحوال النبيِّ صلى اللّه عليه وسلم من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة ، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل ، فإنه صلّى اللّه عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع ، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديّات . وقد =

مدرستَي الحجاز والعراق ، وهذه المطـولات تيسر لنا الوقوف على اتجاههم العقلي . ويعتمد ما نقرره هنا على نتائج دراسة موطّأ مالك ، وهـو المصـنف

= وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع ، فقال أنتم أعلم بأمور دنياكم ، فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنـه مشـروع ، فليس هنـاك ما يدل عليه ، اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرك ، وصدق العقد الإيماني فيكون له أثـر عظيم في النفـع ، وليس ذلك في الطب المزاجي ، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية ، كما وقـع في مداواة المبطـون بالعســل » (ص ٤٣١ ، طـ عبـد الرحمــن محمد) .

فإذا كان الصـحيح من الأحـاديث لا يفيد علمـاً مادياً ، فلا محـل بعـد ذلك لطلـب التجربـة أو التحليل أو الاستقراء لمعرفة صحـة مثـل حديث =

الـوحيد الـذي كان موضـع دراسـة من بـين هذه المطولات . وبذل مالك عناية كبرى لتقرير إجماع العلماء من أهل المدينة . وهذا التصور الذي كان يقصد به في الأصـل أن الإجماع هو رأي الغـالبية لاغـير (كما هو الحـال في علـم القـراءات الـذي استعـار هذا الاصطـلاح من الفقـه ، (انظـر Geschichte des Corans: Noldcke-Bergs trasser جـ ٣ ، ص ١٣٠ ومـا بعدهـا وص ١٣٥) أصبح هنا يدل على كثرة العلماء كثرة

= الكمأة والعجوة ، فوق أنه كما قلنا لا يقوم علـى سند سليم .

وبان أن لا محل لإنكار نقدهم المتن ، أو إخفائه وراء نقد السند ، وأنه من الدقة بحيث لا يطلب فيه ما يطلب في نقد السند .

أمين الخولي

تقرب من الإجماع . وكان مالك في الوقت نفسه يأخذ بحجية عمل أهل المدينة ، وهو ليس بحال من الأحوال عين سنة النبي . والإجماع وعمل أهل المدينة يرتبطان في نظره أشد ارتباط . ويمثل لنا كتابه مقدار ما وصلوا إليه في عهده في المدينة من صبغ القانون العرفي بالصبغة الإسلامية ، كما يبدو ذلك من مقابلة ذلك العصر بما جاء بعده . وقد بلغت هذه الصبغة غايتها الآن . ولا شك في أن المصنفات العظيمة التي كتبها الشيباني كان لها في العراق أثر يشابه أثر مصنفات مالك في المدينة .

٦ ـ والشافعي المتوفّى عام ٢٠٤ هـ (٨٢٠ م) هو واضع علم الفقه الإسلامي . وفضله هو أنه بعث اليقظة في الفكرة الفقهية الإسلامية فأصبحت علماً ، وأنه لا يبرهن عند الحاجة إلى الدلائل وابتغاء الوصول إلى نتائج عملية فقط ، بل يبرهن دائماً ومبدئيّاً ، ويبحث أيضاً شروط الاحتجاج التشريعي وطرقه بوجه عام . وقد خطا بعلم أصول

الفقه خطوات هامة اعتمدت على تطور هذا العلم قبل الشافعي . وقد انتهى الشافعي إلى ما انتهى إليه أهل العراق من قبل في تعريف « السنة » بأنها مصدر للتشريع باعتبارها فعل النبيّ ، كما عرف الإجماع بأنه الرأي الذي أخذ به كثرة المسلمين ، واعتبره مصدراً ثانوياً لإيضاح المسائل التي لا يمكن تقريرها من الكتاب وسنة النبيّ ، وهو يؤيد حجية الإجماع باعتبارات عامة وأحاديث تأمر بالتمسك برأي أمة المسلمين . ولم يكن الشافعي يعلم إلى ذلك الوقت بالحديث الذي ذكر كثيراً فيما بعد وهو « لاتجتمع أمتي على ضلالة » . وكان صبغ القانون بالصبغة الإسلامية قد تم بوجه عام قبل مالك ، غير أن الشافعي بذل جهداً عظيماً في تنظيمه . وللوصول إلى ذلك الغرض انصرف الشافعي ـ إلى حدٍّ ما ـ عن الطريق المألوف في التفكير الفقهي .

ولم يكن الشافعي واضع طريقة القياس ، غير أنه كان له كبير الأثر في تنشئته والتوسع في تطبيقه .

وطريقة القياس هي بالضرورة طريقة الرأي ، اصطنعها تحت اسم القياس ، لأن الناس كانوا أقل نفوراً من هذا الاسم . على أنه من الواضح أنه قد حدّ من استعمال هذه الطريقة ، ويظهر أن أهل العراق استعملوا القياس للتخلص من الأحاديث الضعيفة وأحاديث الآحاد . وحاول الشافعي أيضاً وضع قواعد معينة لاستعمال القياس ، ولكنه كان قليل التوفيق في ذلك . ولم يتغلب القياس حتى في العصور المتأخرة ـ وبالرغم من التحديدات في طريقته ـ على الغموض الذي يجعله مجرداً من القوة القاطعة في الإقناع . ويظهر أن القياس عند الشافعي مرادف للاجتهاد (انظر هذه المادة) في معناه القديم ، ذلك المعنى الذي كان يجعل الاجتهاد مرادفاً للرأي أي استعمال الفقيه لعقله . وكان أهل العراق وكذلك أهل الحجاز يستعملون الاستحسان (انظر هذه المادة) كنوع من أنواع الرأي . والاستحسان عبارة عن الانحراف عن

النتيجة التي نتوقعها بحق من القياس ، لاعتبارات عقلية أو عملية إلخ . . .

وقد هاجم الشافعي طريقة الاستحسان في عنف ، لأنها طريقة ذاتية ، وقال بصحة القياس وحده . وبهذه الطريقة ، صبغ الشافعي علم الأصول بالصبغة الإسلامية في رويّة وتبصر .

٧ ـ إن التطور الذي حدث بعد الشافعي عند المدرسة المعتبرة ، انتهى إلى أن الكتاب والسنة والإجماع والقياس هي الأصول الأربعة للفقه ، ويفهم هذا التطور فقط من تتبع تاريخ هذه الأصول ، ومن تطورات إضافية مفصلة . من هذه التطورات استقرار الصلات المتبادلة بين الكتاب والسنة ، فقد كان الشافعي يرى أن السنة تبين أحكام الكتاب وأن القرآن لا ينسخه إلا القرآن ، وأن السنة لا تنسخ إلا بالسنة . وكان البعض ، قبل الشافعي وجميع من جاء بعده ، يرى أنه من الممكن

أن ينسخ الكتاب بالسنة ، فكانوا بهذا لا يضعون السنة في منزلة الكتاب فحسب ، بل في منزلة فوقه . على أن النتائج الفقهية العملية لم تكد تتأثر بهذه الاختلافات النظرية . أما الإجماع فكانوا في العصور المتأخرة لا يكتفون فيه برأي كثرة المسلمين ، ولكنهم كانوا يطلبون اتفاق جميع الفقهاء الذين يعيشون في وقت واحد من عصرٍ ما ، وكان هذا الاتفاق ملزِماً للأجيال المقبلة . ولكنهم لم يقصدوا من الإجماع أبداً معناه الحرفي . والإجماع بهذا المعنى لم يظل تابعاً للقرآن والسنة فحسب ، بل اعتبر مؤيداً لهما نظراً للاعتقاد العام في تنزهه عن الخطأ ، ذلك الاعتقاد الذي نشأ من اعتبارات عامة ومن النص عليه في الحديث الذي ذكرناه من قبل ، وتُذكر أيضاً لتأييد ذلك آيات في القرآن مثل الآية ٩٨ من سورة آل عمران والآيتَين ٨٥ ، ١١٥ من سورة النساء . بل إنهم جعلوا للإجماع ، آخر الأمر ، قوة نسخ أحكام الكتاب

والسّنة ، كما حدث مثلاً في مسألة التوسل بالأولياء والاعتقاد في عصمة الأنبياء .

وهناك أبواب هامة من التشريع الإسلامي تقوم على الإجماع وحده ، مثل : الخلافة واعتبار سنة النبي ملزِمة للمسلمين ، والأخذ بالقياس إلخ . . . وجملة القول في هذا الموضوع أن التشريع الإسلامي كله يستمد سنده من الإجماع المنزَّه عن الخطأ الذي يضمن صحة التشريع واتفاقه مع المعنى الصحيح المقصود من الكتاب والسنة . وقد فهم الطبري (٣١٠ هـ = ٩٢٣ م) الإجماع في جوهره على هذا النحو . وذلك هو رأي أهل السنة بوجه عام ، ولكن المالكية وحدهم يعرِّفون الإجماع بأنه أولاً إجماع الصحابة ، وثانياً إجماع جيلين من بعدهم يسمونهم التابعين وتابعي التابعين ، فهو عندهم إذن كعمل أهل المدينة ، موطن السنة الصحيحة . على أن المالكية يجعلون لهذا الإجماع أيضاً نفس القوة التي أعطاها له الآخرون .

وبعض الحنابلة والوهابيين وكذلك الظاهرية الذين سنتكلم عنهم فيما بعد ، قصروا الإجماع على اتفاق صحابة النبيّ ؛ وقد أدى هذا إلى اختلاف عظيم في العقيدة ، أما الأباضية من الخوارج فلا يقرّون اتفاق فرقتهم ويطلبون إجماعهم جميعاً . وفي الوقت نفسه كان هناك عدة اراء مختلفة عن الإجماع في العصرالمتقدم . فبعد الشافعي عارض القياس داود الظاهري (المتوفّى عام ٢٧٠ هـ = ٨٨٣ م) ومدرسته معارضة قوية ، وأنكر القياس والرأي وقال إن الكتاب والسنة يفسّران بظاهرهما فقط ، ولكن الظاهرية لم يستطيعوا التقدم دون أن يلجأوا إلى الاستنباط الذي حاولوا أن يجعلوه مفهوماً من النص بالفعل . على أن هذه المدرسة التي عاشت إلى القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) لم يكتب لها الاستمرار ونفوذ الأثر ، ولا نزال نجد أيضاً بعض خصوم القياس والرأي حتى بين الشافعية مثل البخاري (المتوفّى عام

٢٥٦ هـ = ٨٧٠ م) والغـزالي (المتـوفّى عام ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) الـذي كان يطبـق القياس عملياً في العهد الذي كان متصوفاً فيه على الأقل ، ولكنه من الناحية النظرية كان لا يرى أن القياس له ما للكتـاب والسنـة من قوة (كولدتسيهـر : Zahiriten ص ١٨٢ ومـا بعدهـا) . على أن القياس قد اعتـرف به أخيراً دون منازعـة وأقـره الحنابلـة والوهـابية والأباضية الخـوارج أيضـاً ، ويستعمـل الشـافعية وكذلك بعض الأحنـاف في الاستصحاب نوعاً آخر من القياس المألوف آكد في طريقته ، وهو يعتبر عند الشـافعية قائماً بذاتـه .

وقد اتبع الحنفية المذاهب الأخرى في إطلاق لفـظ القياس على الـرأي بمعنـاه القـديم ، ولكنهـم يتمسـكون بالاستحسـان على عكس الشـافعية . ومازال المالكية يسلّمون به ، ولكنهم على وجه عام يؤثرون تسميته بالاستصلاح وهو نوع من القياس يقرر ما يعتبر أنه أصلح . ويأخذ الشافعية كذلك

بالاستصلاح وينكرون الاستحسان في شدة مقتفين في ذلك أثر إمامهم ، والواقع أن الطريقتين متماثلتان .

وبالنسبة للتعسف الذي أدى في الغالب إلى طرح نتائج القياس عندما كان يعتبر من الضروري أو من المرغوب فيه التخلص من قيود النظر ، فقد عارض الكثيرون كلّاً من الطريقتين ، ولم ينعقد الاجماع قط على اعتبارهما من أصول الفقه .

وتتفق فرقة الاثنَي عشرية من الشيعة (الإمامية) مع أهل السنة في اعتبار الكتاب والسنة من أصول الفقه ، على أنهم لا يقولون بحجية سنة الرسول فقط وإنما يضيفون إليها أيضاً سنة الأئمة الإثنَي عشر الذين تضمن عصمتُهم صحةَ التشريع كما هو الحال في الإجماع عند أهل السنة[1] .

---

(١) ليس للأئمة الاثنَي عشر عند الشيعة الإمامية سنة خاصة بهم مطلقاً ، بل سنتهُم هي = بنظر =

أما فيما يختص برواية السنة فللشيعة عدة كتب في الحديث تختلف اختلافاً جوهرياً عن كتب أهل السنة . وقد أنكروا بوجه خاص جميع الأحاديث

= الشيعة = سُنَّةُ النبيّ لا تَعدوها في كبيرة ولا في صغيرة . فالفعل الذي يصح صدوره عنهم بالطرق المعتبرة عند شيعتهم يكون قد فعلَه النبيّ (ﷺ) لأن الأئمة هم الأوصياء وحَمَلة مواريث النبوّة ، وهم يفسّرون القرآن ويبينون السنة ولا يحيدون عن خطِّ النبيّ قيد شعرة لأنهم الأمناء على الرسالة .

أما الكتاب = عندهم = فهو مقدس تقديس السنة الثابتة سواء بسواء . وطريقة استنباط الأحكام عندهم هي مدار الاجتهاد الذي تميَّزوا به عن سائر الطوائف وأعاروه القسط الأكبر من العناية ، لأنه الطريقة السليمة المؤدية إلى الحكم الذي يُستنبط من الأدلة الشرعية بالطرق القطعية وفق الأصول =

والتقارير التي ترجع في حجيتها إلى الخلفاء الثلاثة الأُوَل قبل عليٍّ ، كما رفضوا الأحاديث التي تجعل علياً تالياً لهؤلاء الخلفاء . ولا يرى الشيعة حاجة إلى أصول أخرى بعد تعليم الإمام ، ومع ذلك فإنه يوجد عندهم في فترة غيبة الإمام الأخير أصلان يقابلان الأصلين الأخيرين عند أهل السنة (أي القياس والإجماع) . على أننا نجد في هذا العهد نفسه أن الإخباريين لا يعتمدون إلا حجية الكتاب والسنة وحدهما ، ويحاولون إرجاع جميع الأحكام

= الفقهية ، وبعد حصحصة الحق ودراسة أسانيد الروايات وغربلة رجالها والأخذ بأوثقهم وأصدقهم وأبعدهم عن الجرح . . . فلا حكم عندهم إلا بعد اجتهادٍ لاستنباطه . . وكل ما خالف الكتاب والسّنة يُعتبر =عندهم = لغواً باطلاً يُضرب به عرض الجدار . . .

إلى أحاديث الأئمة مع الحد ما أمكن من الاستنباط العقلي ، وهم يطلبون فوق ذلك عند تفسير آية من آيات الكتاب حديثاً يتصل بتلك الآية . ومن جهة أخرى نجد أن مدرسة الأصوليين التي كانت تستمتع بشهرة عظيمة لانتشار آرائها انتشاراً كبيراً تقول بأن العقل ركن ثالث من أركان الأصول ، ولكنهم كانوا ينازعون في القياس . والخلاف بينهم وبين أهل السنة خلاف في التسمية لاغير . أما الأصل الرابع عندهم فهو اتفاق كثرة الفقهاء منذ بدء غيبة الإمام الأخير . وبينما السنة يمكن أن تنسخ السنة بل وتنسخ الكتاب أيضاً فإن هذا الإجماع لا يمكن أن ينسخ إلا الأحاديث المطعون فيها . ويعتبر الشيعة في الوقت نفسه من المصادر الثانوية في الأصول : الاستصحاب وطريقتي الاستنباط الشبيهتين به المعروفتين بالاشتغال والبراءة ، وكذلك اختيار القاضي لرأي من بين عدة آراء ممكنة .

٨ ـ والإجماع قوي الجذور في القانون العرفي ، معترف به بالفعل رسمياً في بعض العناصر الهامة للعبادات حتى وإن تعارض هذا الإجماع مع الكتاب والسنة (انظر ما سبق) . على أنه يجب ألاّ نغالي ، مع هذا ، في تقدير صلاحيته في تدرج التشريع الإسلامي ورفض الأحكام القديمة وإدماج عناصر جديدة . كما أنه من الراجح أن تدرجه لم يمنع البدع ولم يشجعها ، فإن العناصر العديدة الغريبة التي يشتمل عليها التشريع الإسلامي دخلت فيه قبل أن يكون للإجماع ذلك السلطان على الفقه في جملته .

ومن جهة أخرى فإن الاستحسان والاستصلاح يهيئان إمكان اعتبار القانون العرفي ، ولو أن هذا الاعتبار أخذ يقل على مر الزمن . وكانوا يحاولون في بعض المواضع جعل العرف أصلاً خامساً إلى جانب الأصول الأربعة المعترف بها ، نجد هذا حتى في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر

الميلادي) . وكان يعتبر من المندوب إليه على وجه عام الاَّ تجعل القوانين المأخوذة من الكتاب والسنة متعارضة مع العرف المتبع ، وأن يصبغ ذلك العرف بالصبغة الشرعية ما أمكن للتخلص من الوقوع في الاثم (Isl جـ ١٥ ، ص ٢١٣) .
على أن الفقه لم يعترف اعترافاً عاماً مباشراً بالعرف ولم يجعل له حتى ولا مقاماً ثانوياً ، وما نجده من النقاش في العرف العام والعرف الخاص وصِلَتِهما بالإجماع وصفتهما التشريعية إنما هو نقاش نظريّ . وفي الحالات التي تشير فيها الشريعة إلى العرف أو العادة قلّما يقصد بتلك الإشارة العادات الشرعية .
ولم يعترف بأن القانون العرفي ملزم حتى في الحالات التي لم ينص الفقه فيها على حكم ما . فمثلاً الرأي السائد في جزائر الهند الشرقية الهولاندية الخاص بمساواة الشريعة والعادة (انظر مادة شريعة) يبعد بنا تماماً عن تعاليم الفقه ، فإنه يكاد يجعل جميع العبادات خاضعة للقانون

العرفي ، ولكنه لا يجعل له مكاناً أبداً في طريقته النظرية . وقد بذل الفقهاء المالكية المتأخرون جهداً عظيماً ـ وبخاصة فقهاء شمالي إفريقية ـ في التوفيق بين آرائهم وبين العبادات الجارية وجعلوا هذا مبدأً لا يشذّون عنه . ومهما يكن للقانون العرفي والعناصر الشرعية الدخيلة من شأن وسلطان طبيعي في العهد المتقدم للتشريع الإسلامي ، فقد كان من الصعب جدّاً أن يتقدم أكثر من ذلك وبخاصة منذ أن وصل الاعتراف النظريّ بالأصول إلى شكله النهائي .

٩ ـ ولما كان الفقه قد تطور بالفعل في بسط جميع أركانه الجوهرية قبل قيام نظرية الأصول ، فإن العناصر التي كانت سبباً في نشأته لا يمكن أن تذكر في وضعها التأريخي الصحيح ، على أنه حتى من وجهة نظر تنظيم الدراسات عند المسلمين نجد لهم في الفقه منذ عهد طويل موقفاً نظرّياً بحتاً ، فالمجتهد وحده له حق تطبيق الأصول أي حق

الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية من الأصول ، على أن إجماع أهل السنة قد انعقد على أن الاجتهاد قد انقضى أمده منذ عهد طويل . وأن الفقهاء جميعاً لابد لهم من الأخذ بأدنى مراتب التقليد (انظر هذه المادة) ، ولذلك فإن كثيراً من الفقهاء لا يتعمقون في دراسة الأصول بل يقنعون بالتعليقات الموجزة التي كتبت من حين لحين والتي تضيفها كتب الفقه إلى المناقشات الخاصة بالأحكام المختلفة . ومع هذا فهناك عدة مصنفات عن الأصول ، وهي تكوّن علماً من العلوم النقلية عند المسلمين . وكتب أهل السنة في الأصول تتناول - حسب وجهة نظر المؤلف - بين مسائل أخرى الكلامَ على الكتاب والسنة والإجماع من ناحية صحتها وترتيبها بالنسبة لأغراض الفقه ، والقواعد الخاصة بتفسيرها ، وهي تذكر عادة بالتفصيل ، وتتناول الناحية الشكلية والمادة الشرعية ، وكذلك الأحكام (انظر مادة « شريعة ») والتقريب بين المتناقضات الواردة في الأصول ، إما بالتوفيق بينها

وإما بنسخ البعض بالبعض الآخر ، وطرق استعمال القياس وغير ذلك .

وجرت العادة بأن تختم كتب الأصول بالكلام على الاجتهاد والتقليد . وأول كتب الأصول هو رسالة الشافعي وإن كانت لا تتفق والترتيب الذي ذكرناه . ونخص بالذكر من بين المؤلفات المهمة التي صُنفت في العصور المتأخرة والتي شرُحت كثيراً ما يلي :

(١) إمام الحرمين الجويني (المتوفّى عام ٤٧٨ هـ = ١٠٨٥ م) : كتاب الورقات في أصول الفقه .

(٢) البزدوي (المتوفّى عام ٤٨٢ هـ = ١٠٨٩ م) : كنز الوصول إلى معرفة الأصول .

(٣) صدر الشريعة الثاني (المتوفّى عام ٧٤٧ هـ = ١٣٤٦ م) : التنقيح والتوضيح .

(٤) السبكي (المتوفّى عام ٧٧١ هـ = ١٣٦٩ م) : جمع الجوامع .

(٥) ملاَّخسرو (المتـوفَّى عام ٨٨٥ هـ = ١٤٨٠ م) : مرقاة الوصول ومرآة الأصول .

وأساس الأصول عند الشيعة هو حجية الإمام ، وهي عندهم كالإجماع عند أهل السنـة ، ومـازال الاجتهاد موجوداً عندهـم .

[يوسف شاخت Joseph Schacht] .

